



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

Kommunist, Häretiker, Rebell: Mazdak und die Religionsgeschichtsschreibung

Eichenberger, Linda

DOI: <https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0029>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-191273>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Eichenberger, Linda (2020). Kommunist, Häretiker, Rebell: Mazdak und die Religionsgeschichtsschreibung. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 28(2):237-258.

DOI: <https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0029>

Linda Eichenberger*

Kommunist, Häretiker, Rebell

Mazdak und die Religionsgeschichtsschreibung

<https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0029>

Zusammenfassung: Die moderne Religionsgeschichte hat Mazdak, Anführer einer sozioreligiösen Reformbewegung im Sasanidenreich, auf divergierende Weise konzeptualisiert. Insbesondere die diskrepanten Quellenhinweise auf angeblich von Mazdak geforderte Frauen- und Gütergemeinschaften eröffneten Spielraum, eigene, zumeist anachronistische und somit problematische Vorannahmen in Bezug auf das Verhältnis von sogenannten ‚sozialen‘ und ‚religiösen‘ Faktoren der Reformbewegung zu projizieren. Die in Bezug auf Mazdak besonders deutlich hervortretende Problematik nachträglicher Zuschreibungen und narrativer Überlagerungen unterstreicht die grundsätzliche Notwendigkeit, Forschungsgeschichte und Begrifflichkeiten konsequent zu historisieren, und schliesst damit an die übergeordnete Fragestellung an, wie historische Gegenstände (re-)konstruiert werden können.

Schlagwörter: Mazdakismus, Zoroastrismus, Sasanidenreich, Diskursanalyse, Forschungsgeschichte

Abstract: Modern history of religion has construed Mazdak, leader of a socio-religious reform movement in Sasanid Iran, in contradictory ways. Based on conflicting sources reporting, among other things, Mazdak's alleged demand for the sharing of women and property, scholars filled the gaps in these questionable accounts with their own often anachronistic and thus problematic premises mainly dealing with the relation of so-called 'social' and 'religious' features of the reform movement. The difficulty of retrospective attributions and narrative superimposition is particularly prominent with regard to Mazdak and underlines the crucial need to consequently historicise research history and applied terminologies, thus adding to the broader issue of how to (re-)construct historical phenomena.

Keywords: Mazdakism, Zoroastrianism, Sasanid Empire, discourse analysis, research history

*Kontaktperson: M.A. Linda Eichenberger, Universität Zürich, Historisches Seminar, Karl-Schmid-Strasse 4, CH-8006 Zürich, E-Mail: linda.eichenberger@uzh.ch

1 Einleitung

Die Forschungsdebatten um Mazdak, gemeinhin bekannt als Anführer einer zur Zeit des Sasanidenkönigs Ghobāds I. (reg. 488–496, 499–531) aktiven religiös-sozialen Bewegung mit dem Anspruch einer gesamtgesellschaftlichen Reform, nach ihrem Hauptakteur Mazdakismus benannt, sind vielfältig und vernachlässigen nicht einmal die Frage seiner Existenz.¹ Ausgehend von dessen angeblicher, in verschiedenen Quellen überlieferten Forderung, knappe Ressourcen wie Wasser, Grundbesitz und Frauen als gemeinschaftlichen Besitz zu verwalten, werden die Beurteilung des vorhandenen Quellenmaterials, die religionsgeschichtliche Einordnung des Mazdakismus, der sozial-egalitäre Charakter der Bewegung, zumindest für deren männliche Anhänger, sowie deren mögliche Auswirkungen auf die soziale und religiöse Struktur des Sasanidenreiches kontrovers diskutiert. Allerdings besteht weitestgehend Konsens darüber, dass die vorübergehende Absetzung Ghobāds I. zwischen 496 und 499 durch den sasanidischen Adel oder die zoroastrische Priesterschaft in irgendeiner Form mit seinen Sympathien für die Mazdakiten oder deren Programm in Zusammenhang stand. Mazdak selbst soll um 530 vom Sohn und Nachfolger Ghobāds I., Ḥosrau I. (reg. 531–579), hingerichtet worden sein. Des Weiteren wird Mazdak in der Regel in eine Linie mit dem zoroastrischen Gelehrten Zārādušt gestellt, vermutlich ein Zeitgenosse Mānīs (216–277), der eine Neuinterpretation des Avesta vorgenommen haben soll.²

1 Zum Mazdakismus vgl. übersichtsartig Heinz Gaube, „Mazdak“, *RGG online*, 24. Januar 2019, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_13769; Ehsan Yarshater, „Mazdakism“, in *Encyclopedia of Religion*, Bd. 9, 2005, 5800–5802; Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte, Gegenwart, Rituale*, Bd. 1: Geschichte (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 244f. Für ausführlichere Darstellungen vgl. bspw. folgende nach Erscheinungsdatum geordnete Publikationen: Ehsan Yarshater, „Mazdakism“, in *Cambridge History of Iran*, Bd. III/2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 991–1024; Patricia Crone, „Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt“, *Iran* 29 (1991): 21–42; Gerardo Gnoli, „Nuovi Studi sul Mazdakismo“, in *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale, Roma, 14–18 ottobre 2002*, Hg. Accademia Nazionale dei Lincei, Atti dei convegni Lincei 201 (Rom, 2004), 439–56; Josef Wiesehöfer, „Kawad, Khusrō I and the Mazdakites. A New Proposal“, in *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Hg. Philippe Gignoux und Rika Gyselen (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009), 391–409; François de Blois, „A New Look at Mazdak“, in *Late Antiquity. Eastern Perspectives*, Hg. Teresa Bernheimer und Adam J. Silverstein (Exeter: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2012), 13–24; Khodadad Rezakhani, „Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism. In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran“, *Iranian Studies* 48 (2014): 55–70.

2 Die Identität und Datierung Zārādušts ist allerdings ebenfalls umstritten. Vgl. Crone, „Kavād“, 24–30; Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 995–97; Rezakhani, „Mazdakism“, 59. Zudem wird ein angeblicher Manichäer namens Bundos, der im 3. Jahrhundert in Rom aktiv gewesen und seine der gnostischen Bewegung der Karpokratianer zugeschriebenen Ideen im Sasanidenreich verbreitet

Gewisse der von Mazdak vertretenen egalitären sowie kosmogonischen und -logischen Vorstellungen werden zudem als neomazdakitisch bis in spätere zoroastri-sche, gnostische und schiitische Strömungen weiterverfolgt, wobei insbesondere die Khurrāmiyya und die Ismāʿīliyya genannt werden.³

Das Sasanidenreich war im fraglichen Zeitraum von der Auseinandersetzung mit den sogenannten Hephtaliten geprägt, einem vermutlich zentralasiatischen Stammesverband, der das Gebiet von König Pīrūz I. (reg. 457/459–484) in tributäre Abhängigkeit brachte.⁴ Dies führte zu schwerwiegenden innenpolitischen Problemen finanzieller und versorgungstechnischer Natur, was die sozialen Forderungen Mazdaks begünstigt haben dürfte. Allerdings kam es erst unter Ḥosrau I. zu grundlegenden sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Reformen, wodurch das Sasanidenreich einen vorübergehenden, u. a. kulturellen, Höhepunkt erlebte. Kennzeichnend für diesen Zeitraum ist zweitens eine starke zoroastri-sche Priesterschaft, die vom sasanidischen Herrscherhaus gefördert und unterstützt wurde, was allerdings nicht als Widerspruch zu einer religiösen Vielfalt im Sasanidenreich, auch innerhalb des Zoroastrismus, zu verstehen ist. Die in der Forschung

haben soll, als möglicher Bezugspunkt Mazdaks diskutiert. Vgl. Crone, „Kavād“, 26; Giovanni Pugliese Caratelli, „Les doctrines sociales de Bundos et de Mazdak“, *Acta Iranica* 2 (1974): 285–90.

3 Zur mazdakitischen Kosmogonie und -logie vgl. übersichtsartig de Blois, „Look“, 13–20; Werner Sundermann, „Cosmology and Cosmogony. IV. In the Mazdakite Religion“, in *Encyclopaedia Iranica*, Bd. VI/3, 1993, 315–17; Mansour Shaki, „The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak“, *Acta Iranica* 25 (1985): 527–543; Heinz Halm, „Die Sieben und die Zwölf. Die ismāʿīlitische Kosmogonie und das Mazdak-Fragment bei Šahrastāni“, in *Vorträge*, Hg. Wolfgang Voigt, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement 2* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), 170–77, hier 170f. Zum Weiterleben mazdakitischer Vorstellungen nach der Zerschlagung der Bewegung durch Ghobād I. vgl. Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 24.277–388.440f.445f.; Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 1001–1006.1008–1018; Gholam Hossein Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire* (Paris: Les Pr. modernes, 1938), 187–280; sowie spezifisch zum Verhältnis von Mazdakismus und Khurrāmiyya Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, *Columbia Lectures on Iranian Studies* 4 (New York: Persian Heritage Foundation, 1988), 1–12.

4 Dieser Abschnitt beruht auf Albert de Jong, „Religion in Iran. The Parthian and Sasanian Periods (247 BCE–654 CE)“, in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, Hg. Michele Renee Salzman und William Adler, Bd. 2: *From the Hellenistic Age to Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 23–53, hier 42–47; Touraj Daryaee, „The Political History of Ērān in the Sasanian Period“, *Sasanika Project. Late Antique Near East Project*, 22. März 2013, 1–35, hier 21–23, <https://www.sasanika.org/wp-content/uploads/ThePoliticalHistoryofSasanianPeriod.pdf>; Touraj Daryaee, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, *International Library of Iranian Studies* 8 (London: IBTauris, 2010), 26–32; Stausberg, *Religion*, 1: *Geschichte*, 205–62; Richard N. Frye, „The Political History of Iran under the Sasanians“, in *Cambridge History of Iran*, Bd. III/1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 116–80, hier 143–70, zu Mazdak 150f.

lange vorherrschende Vorstellung einer zoroastrisch-sasanidischen „Staatskirche“⁵ gilt vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes als überholt.

Dieser Artikel widmet sich allerdings weniger einer Neubeurteilung Mazdaks und seiner Bewegung, sondern vielmehr der modernen Religionsgeschichtsschreibung, die den Mazdakismus in ihrer Auseinandersetzung mit dem vorhandenen Quellenmaterial letztlich erst als Gegenstand konstruiert hat. So eröffneten die Lücken und Tendenzen der Überlieferung der Forschung viel Spielraum, eigene Vorstellungen und Interpretationshorizonte in Bezug auf die soziale Ordnung und das religiöse Feld im Sasanidenreich zu projizieren. Mit einem wissenschaftlichen und diskursanalytischen Ansatz muss im Anschluss an Michel Foucault (1926–1984) nach Kategorien, Abgrenzungen, zentralen Begriffen und Argumenten, die möglicherweise konkurrierende Ordnungsformen konstruieren, sowie nach den Konflikt- und Überschneidungslinien innerhalb der diskursiven Formationen gefragt werden, um die Regeln eines Diskurses zu ergründen.⁶ In diesem Sinn werden die im Folgenden thematisierten Akteur*innen des Wissens als paradigmatische Repräsentant*innen eines bestimmten Narratives, eines bestimmten Diskursstranges aufgegriffen; dadurch wird ansatzweise auf ihre sozialkulturelle Einbindung und ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten Denkkollektiv geschlossen, welche über die Ressourcen von Evidenz und Deutbarkeit sowie die Grenzen eines Diskurses bestimmen.⁷

Die Forschungsarbeiten zum Mazdakismus werden im Folgenden in ihren Grundzügen dahingehend analysiert, welche Konzepte und theoretischen Prämissen für die Interpretation des Mazdakismus herangezogen werden und welche Akzente ihre Darstellungen setzen, insbesondere aber, ob sie die Bewegung primär als eine sozialrevolutionäre oder als eine religiös motivierte verstehen. Anhand dieser Frage lassen sich zwei Stränge identifizieren, die den wissenschaftlichen Mazdakismus-Diskurs organisieren, wobei sich der erste insbesondere durch eine bisher unreflektierte Affiliation zur marxistischen Theoriebildung, der

⁵ Stausberg, *Religion*, 1: Geschichte, 255.

⁶ Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 356 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 20.33f.36.40.42.44.48–56.58.61.67; Philipp Sarasin, „Was ist Wissensgeschichte?“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Deutschen Literatur* 36 (2011): 159–72, hier 165.

⁷ Vgl. Foucault, *Archäologie*, 9–13.34.41f.66–68.75; Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, Hanser Anthropologie (München: Hanser, 1974), 7–19; Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 312 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, ⁸2010), 54f.; Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1639 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 35; Sarasin, „Wissensgeschichte“, 169.

zweite durch die Verwendung eines ungeklärten Synkretismusbegriffs sowie des aus verschiedenen Gründen problematischen Interpretationsmusters von Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie auszeichnet. Eine solche Beschäftigung mit dem Mazdakismus schließt an die allgemein relevante methodische Problematik an, wie eine historische Religionswissenschaft ihre Gegenstände (re-)konstruieren und begrifflich fassen kann, ohne auf anachronistische, normative oder komplexitätsreduzierende Konzepte zurückgreifen zu müssen. Darüber hinaus unterstreicht das Mazdak-Phänomen paradigmatisch die Notwendigkeit sowie den Nutzen einer kritischen Evaluation und, unter Umständen, Dekonstruktion der bisherigen Forschungsgeschichte – nicht um der Dekonstruktion willen, sondern mit dem Ziel der Entwicklung einer adäquaten Fragestellung.

Die divergierenden Forschungspositionen zum Mazdakismus korrelieren grundsätzlich mit verschiedenen Ansätzen zur Erklärung der widersprüchlichen Quellengrundlage, die eine Annäherung an Mazdak und seinen historischen Kontext erschweren.⁸ Erstens wurde das überlieferte Quellenmaterial, mit Ausnahme einer syrischen Chronik, die auf den Beginn des 6. Jahrhunderts datiert und Josua Stylites zugeschrieben wird, mit einem Abstand von mindestens 30 Jahren zu den darin beschriebenen Ereignissen verfasst.⁹ Zweitens wurden die Berichte ausnahmslos aus einer Außenperspektive formuliert – Eigendarstellungen haben sich nicht erhalten – und zeichnen drittens ein negativ-polemischs Bild der mazdakitischen Bewegung. Viertens handelt es sich ausschließlich um Chroniken bzw. Werke mit einem breiten zeitlichen oder thematischen Anspruch, die die fragliche Thematik nur am Rande und zumeist in wenigen Sätzen abhandeln. Und fünftens ist ein markanter Unterschied in der Berichterstattung der früheren griechisch-syrischen und der späteren arabisch-persischen Überlieferungstradition festzustellen: In den griechisch-syrischen Quellen, die ausschließlich im 6. Jahrhundert verfasst wurden, wird Mazdak nicht erwähnt. Allerdings wird Ghobād I. bezichtigt, in einer Phase seiner Herrschaft revolutionäre Innovationen eingeführt

⁸ Für eine Zusammenstellung der Quellengrundlage zum Mazdakismus sei verwiesen auf Crone, „Kavād“, 21–42. Quellenverweise werden im Folgenden nur bei expliziter Nennung gesetzt.

⁹ Zeitgenössische Quellen aus dem Sasanidenreich sind größtenteils während der arabischen Eroberungen verloren gegangen und teilweise lediglich über neupersische oder arabische Übersetzungen erhalten geblieben. Vgl. Jean Pierre De Menasce, „Zoroastrian Pahlavi Writings“, in *Cambridge History of Iran*, Bd. III/2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1166–95, hier 1166. Dieser Abschnitt beruht auf Heinz Gaube, „Mazdak. Historical Reality or Intervention?“, *Studia Iranica* 11 (1982): 111–22, hier 112f.; Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 993; Crone, „Kavād“, 21; Rezakhani, „Mazdakism“, 55–58; Zeev Rubin, „Mass Movements in Late Antiquity“, in *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in Honor of Zvi Yavetz*, Hg. Irad Malkin (Leiden: Brill, 1995), 129–87, hier 180f.; *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Hg. Frank R. Trombley und John W. Watt, *Translated Texts for Historians* 32 (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 17f.

zu haben, beispielsweise ein Gesetz für den gemeinschaftlichen Besitz von Frauen, um die Macht des Adels sowie der zoroastrischen Priesterschaft durch Verunsicherung der biologischen Vaterschaft zu brechen und so die bestehende soziale Ordnung umzustürzen. Allfällige religiöse Implikationen der Reformbestrebungen werden nicht genannt. Erst arabisch-persische Quellen – die älteste dieser Quellen, die Annalen des at-Ṭabarī,¹⁰ stammt aus dem 9. Jahrhundert, viele sind Jahrhunderte jünger – enthalten widersprüchliche Berichte über einen gewissen Mazdak, der auf religiöser Grundlage sowohl eine Umverteilung des Besitzes als auch der Frauen gefordert und den Sasanidenkönig verführt haben soll, ihn bei der Umsetzung zu unterstützen.

Der tschechoslowakische Orientalist Otakar Klíma (1908–1988) geht in seiner 1957 veröffentlichten Forschungsarbeit von einer ungenügenden Informiertheit der griechisch-syrischen Berichterstatter aus.¹¹ 20 Jahre später vertritt er allerdings die These, Ḥosrau I., der Sohn Ghobāds I., habe Mazdak nachträglich in der Form einer *Damnatio memoriae* aus der sasanidischen Hofgeschichtsschreibung gelöscht, um das Andenken seines Vaters zu retten. Erst im 8. Jahrhundert sei Mazdak von einer nicht überlieferten sasanidischen Hofchronik wieder in die Geschichte eingefügt worden, was seine Existenz in den späteren arabisch-persischen Quellen erklären würde.¹² Demgegenüber plädiert der deutsche Iranist Heinz Gaube (*1940) dafür, dass Ḥosrau I., um das Fehlverhalten seines Vaters zu erklären, Mazdak gewissermaßen als Sündenbock in die Geschichte eingefügt habe, weil er nach seinem Amtsantritt auf die Loyalität der von Ghobād I. verärgerten Aristokratie und Priesterschaft angewiesen gewesen sei.¹³ Die arabisch-persische Überlieferungstradition basiere demnach auf einer von Ḥosrau I. manipulierten Historiographie, was außerdem deren widersprüchliche Darstellung chronologischer Ereignisabfolgen nahelege, weshalb die darin überlieferten Informationen sowie Mazdaks Existenz überhaupt in Frage gestellt werden müssten. Dies wiederum bezweifelt die dänische Islamwissenschaftlerin Patricia Crone (1945–2015), die die widersprüchlichen Quellenberichte damit erklärt, dass diese von zwei sowohl hinsichtlich der Inhalte als auch der Dynamik verschiedenen Reformansätzen – einem ersten initiiert von Ghobād I. und einem zweiten von

¹⁰ Vgl. at-Ṭabarī, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen [Ta'riḥ ar-rusul wa-'l-mulūk wa-'l-ḥulafā']*, Hg. Clifford E. Bosworth, *The History of at-Ṭabarī 5* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 132–135.148f.

¹¹ Vgl. Otakar Klíma, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien* (Prag: Nakladatelství československé akademie věd, 1957), 135f.

¹² Vgl. Otakar Klíma, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, *Dissertationes Orientales 37* (Prag: Verlag der tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, 1977), 44.53–55.

¹³ Vgl. Gaube, „Reality“, 111f.117.121f.

Mazdak – berichten, die von der später darauf zurückgreifenden Forschung fälschlicherweise zu einem zusammengefasst worden seien.¹⁴

2 Sozialismus, Klassenkampf und Kollektivierung

Die Forschungsgeschichte zu Mazdak beginnt mit dem deutschen Orientalisten Theodor Nöldeke (1836–1930), der im Rahmen seiner Übersetzung der Annalen at-Ṭabarīs die mazdakitische Bewegung mit dem Begriff des ‚orientalischen Sozialismus‘ in Verbindung brachte.¹⁵ Damit begründete er einen Diskursstrang, der sich bis in moderne Forschungsarbeiten, u. a. von Patricia Crone, nachzeichnen lässt.

¹⁴ Vgl. Crone, „Kavād“, 22; Patricia Crone, „Zoroastrian Communism“, *Comparative Studies in Society and History* 36 (1994): 447–62, hier 448–50.

¹⁵ Vgl. Theodor Nöldeke, „Über Mazdak und die Mazdakiten“, in *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabarī*, Hg. Ders. (Leyden: Brill, 1879), 455–67; Theodor Nöldeke, „Orientalischer Sozialismus“, *Deutsche Rundschau* 18 (1879): 284–91. Zu Nöldeke vgl. Reinhard Schulze, „Orientalistik und Orientalismus“, in *Der Islam in der Gegenwart*, Hg. Werner Ende und Udo Steinbach (München: C. H. Beck, ⁵2005), 755–767, hier 757–60. Allerdings taucht Mazdak bereits in Publikationen vor Nöldeke auf, wobei die negativ-polemische Darstellung des Quellenmaterials mit Fokus auf die Forderung nach Frauengemeinschaften übernommen wird. Diese Erwähnungen des Mazdakismus vor Nöldeke werden allerdings in späteren Forschungsarbeiten weder zitiert noch als Teil der Forschungsgeschichte aufgeführt, weshalb sie hier nur am Rande thematisiert werden. Vgl. Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Bd. 5, Collection of Ancient and Modern British Authors 297 (Paris, 1840), 164–66 [Erstveröffentlichung 1788]; John Malcolm, *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time. Containing an Account of the Religion, Government, Usages and Character of the Inhabitants of That Kingdom*, Bd. 1 (London: John Murray, 1829), 132–38 [Erstveröffentlichung 1815]; George Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy. Or, The Geography, History, and Antiquities of the Sassanian or New Persian Empire*, Bd. 2, The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World 7 (New York, 1882), 4–43 [Erstveröffentlichung 1876]. Rawlinson (1812–1902) ist für die hier verfolgte Fragestellung insofern relevant, weil seine Darstellung des Mazdakismus erstmals den Begriff ‚kommunistisch‘ enthält und Parallelen zur Urkommunismus-Debatte um Friedrich Engels (1820–1895) aufweist, dessen wegweisender Artikel basierend auf Lewis Henry Morgan (1818–1881) allerdings erst 1884 erschien. Vgl. Friedrich Engels, „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“, in *MEW*, Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 21 (Berlin: Dietz, 1962), 25–173, insb. 27 f. 35. 67 f. 80. 157–159 [Erstveröffentlichung 1884]; Dieter Reinisch, „Vorwort“, in *Der Urkommunismus. Auf den Spuren der egalitären Gesellschaft*, Hg. Ders., Edition Linke Klassiker (Wien: Promedia, 2012), 7–30; Klaus von Beyme, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945* (Wiesbaden: Springer VS, 2013), 162 f.

Nöldeke schließt in seiner Interpretation des Mazdakismus an die negativ-polemische Darstellung der griechisch-syrischen und arabisch-persischen Quellen an und kombiniert die darin enthaltenen Hinweise zu einer kohärenten Erzählung, ohne deren Überlieferungsproblematik ausreichend zu reflektieren: In der Regierungszeit Ghobāds I. habe ein gewisser Mazdak gelehrt, dass alle Menschen gleich seien, und deshalb versucht, die Sozialstruktur des Sasanidenreiches durch Aufhebung des Privatbesitzes sowie die Verunsicherung der biologischen Vaterschaft zu reformieren. Die „seltsame Secte“¹⁶ hätte es allerdings nicht zustande gebracht, „Dauerndes zu schaffen“¹⁷, insbesondere weil die Anführer der Bewegung ihre sozialen Forderungen in Bezug auf die eigenen Privilegien nicht konsequent umgesetzt hätten, was Analogien zu den „wohlhabenden Sozialisten [sic] der Gegenwart“¹⁸ aufweisen würde. Diese Parallelsetzung sowie implizite Anspielungen auf zentrale Konzepte der marxistischen Theoriebildung – beispielsweise auf den Gegensatz von religiösem, utopischem und wissenschaftlichem Sozialismus¹⁹ oder auf die juristischen Begriffe des Eigentumsrechtes sowie des Erbrechtes²⁰ – lassen vermuten, dass Nöldekes Arbeiten zum Mazdakismus gleichermaßen als antimarxistische Stellungnahme zu verstehen sind. Die These, Nöldeke habe marxistische Konzepte in seine Interpretation des Mazdakismus hineinprojiziert, wird von der Rezeptionsgeschichte des Kommunistischen Manifestes gestützt. Dieses geriet zwar nach der Erstveröffentlichung 1848 weitestgehend in Vergessenheit, da deutlich geworden war, dass Marx' Strategie, die bürgerlichen Revolutionen von 1848 zu nutzen, gescheitert war, erlebte aber nach seiner Neuveröffentlichung 1872 eine Renaissance und wurde „als wegweisendes

16 Nöldeke, „Mazdak“, 458.

17 Nöldeke, „Socialismus“, 291.

18 Nöldeke, „Mazdak“, 466. Vgl. Nöldeke, „Socialismus“, 288.

19 Vgl. Nöldeke, „Socialismus“, 291. Der Begriff des ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘ wird erstmals von dem französischen Ökonomen und Soziologen Pierre Joseph Proudhon (1809–1865) verwendet und entwickelt sich bei Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels zu einem zentralen Konzept, um sich von frühsozialistischen bzw. von ihnen als utopisch bezeichneten Ansätzen abzugrenzen. Vgl. Pierre Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* (Paris: Brocard, 1840), 234; Karl Marx und Friedrich Engels, „Manifest der kommunistischen Partei“, in *MEW*, Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), 461–93, hier 483f.489–492; Friedrich Engels, „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in *MEW*, Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 19 (Berlin: Dietz Verlag, 1990), 189–228; Darren Webb, *Marx, Marxism and Utopia* (Aldershot: Ashgate, 2000), 4–35.79-108.132–137; von Beyme, *Sozialismus*, 8. Zum religiösen Sozialismus vgl. Hartmut Ruddies und Vitor Westhelle, „Religiöse Sozialisten“, *RGG online*, 23. Mai 2019, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024604, insb. deren Zusammenstellung von Quellentexten und weiterführender Literatur.

20 Vgl. Nöldeke, „Socialismus“, 287; Marx und Engels, „Manifest“, 480–82, insb. 481.

Beispiel des ‚wissenschaftlichen‘ Sozialismus [...], eine ‚wissenschaftliche‘ Auffassung der Welt und sogar des Seins an sich“²¹ präsentiert. Indem Nöldeke darin enthaltene Vorstellungen auf die mazdakitische Bewegung anwendet, nimmt er eine Schwerpunktsetzung vor, die sich auch in seiner Beurteilung der Rolle der Religion innerhalb der Reformbestrebungen Mazdaks niederschlägt. So betont er zwar, dass sich der Mazdakismus aufgrund seines religiösen Charakters deutlich vom modernen Sozialismus und Kommunismus unterscheide, versteht den Mazdakismus aber dennoch primär als sozialrevolutionäre Bewegung, die sich der Religion lediglich als Begründung und Legitimation ihrer sozialen Forderungen bedient habe. So müsse beispielsweise auch Mazdaks vordergründig religiös begründetes Verbot des Fleischverzehr in den Kontext sozialer Reformbestrebungen gestellt werden, da „es [Fleischverbot] [...] wieder fast nur die Vermögenden [traf], denn der gemeine Mann bekommt in jenen Ländern ja doch nur selten Fleisch zu essen.“²² Nöldekes Fokus auf den sozialen bzw. sozialistischen Charakter der Bewegung Mazdaks sowie die Negierung eines religiös-reformerischen Anspruches sind für spätere Forschungsarbeiten prägend, seine damit verbundene Intention der antimarxistischen Polemik wurde aber bisher weder thematisiert, geschweige denn problematisiert.²³

An Nöldekes Darstellung Mazdaks als sozialistischem Reformers knüpfen der bereits erwähnte tschechoslowakische Orientalist Otakar Klima, ein von der modernen Religionsgeschichtsschreibung nach wie vor anerkannter Klassiker der Mazdakismus-Forschung, und die Leningrader Historikerin Nina Pigulevskaja

21 Gareth Stedman Jones, *Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels. Einführung, Text, Kommentar*, Beck'sche Reihe 6068 (München: C. H. Beck, 2012), 31. Vgl. ebd., 23–38; Michael Levin, *Political Thought in the Age of Revolution 1776–1848. Burke to Marx*, European Culture and Society (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 10–13.159–177.

22 Nöldeke, „Socialismus“, 287. Vgl. Nöldeke, „Mazdak“, 461.

23 Als früheste Vertreter dieser von Nöldekes Darstellung stark beeinflussten Forschungsansätze müssen Edward G. Browne (1862–1926) und Otto von Wesendonk (1885–1933) genannt werden. Ersterer äußerte zwar erstmals Zweifel daran, ob die sozialistisch-kommunistischen Tendenzen des Mazdakismus tatsächlich in dem Maße zutreffend gewesen seien, wie es die Quellen vermuten lassen, relativiert aber: „we cannot avoid a suspicion that the same thing holds true in some degree of Mazdak and his followers“. Vgl. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia. From the Earliest Times to Firdawsī* (London: T. Fisher Unwin, 1919), 168–72, Zitat 170 [Erstveröffentlichung 1902]. Von Wesendonk wiederum beschreibt den Mazdakismus zwar als religiöse Strömung, betont aber wie auch Nöldeke die Auswirkungen, die diese Bewegung auf die soziale Ordnung des Sasanidenreiches auszuüben versucht hätte. Vgl. Otto G. von Wesendonk, *Die Mazdakiten. Eine kommunistisch-religiöse Bewegung im Sassanidenreich* (Berlin: Sonderdruck aus Der Neue Orient 6, 1919), 3–16. Zur Austauschbarkeit der Begriffe ‚Sozialismus‘ und ‚Kommunismus‘, die auch in den entsprechenden Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts nicht trennscharf voneinander unterschieden wurden, vgl. von Beyme, *Sozialismus*, 7–9.

(1894–1970) an – „[t]he rise of socialism and communism in Europe has spurred special interest in the history of the movement [...]“²⁴ Die spätantike Bewegung wird nun allerdings in dezidiert ins Positive gewendeten Kategorien marxistischer Theoriebildung interpretiert. Dies zeigt sich zunächst in deren Rekonstruktion der sozioökonomischen Bedingungen für das Entstehen der Reformbewegung: Die sasanidische Gesellschaft wird, ohne allerdings den Begriff des Kapitalismus explizit zu nennen, anhand von kapitalismustypischen Merkmalen beschrieben, nämlich als organisiert in starre und von Besitzverhältnissen bestimmten Klassen.²⁵ Der zoroastrische Klerus wird dabei nicht als religiöser, sondern primär als wirtschaftlich-politischer Akteur dargestellt, der mit dem Adel und den Großgrundbesitzern vom arbeitenden Volk, „das die übrigen Gesellschaftsklassen durch den Ertrag seiner damals kümmerlichen Arbeit ernährte“²⁶, abgegrenzt wird. Die Reformbestrebungen Mazdaks werden in Übereinstimmung mit der Theorie des dialektischen Materialismus anhand der Kategorie eines Volksaufstands konzeptualisiert, einer „lutte des inférieurs contre les supérieurs“²⁷ mit dem Ziel der Wiederherstellung des idealen Urzustandes bzw. der Realisierung des natürlichen Zieles der Geschichte, einer klassenlosen und demnach kommunistischen Gesellschaft. In derartigen quellenfernen Argumentationsmustern und Terminologien zeigt sich die Projektion von erst im 19. und 20. Jahrhundert entstandenen Theorien einer kapitalistischen Gesellschaftsstruktur, des zentralen marxistischen Konzeptes der entfremdeten Arbeit sowie eines kommunistischen Umsturzversuches auf sasanidische Verhältnisse.²⁸ Klíma und Pigulevskaja kommen auf der Grundlage dieses Anachronismus zum Schluss, dass der Mazdakis-

24 Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 991. Vgl. auch Rubin, „Movements“, 182f.; Rezakhani, „Mazdakism“, 58. Als weitere Vertreter dieses Diskursstranges, die im Zusammenhang mit Mazdak zusätzlich den Begriff des ‚Bolschewismus‘ aufwerfen, aber in späteren Forschungsarbeiten kaum rezipiert werden, müssen genannt werden Jivanji Jamshedji Modi, „Mazdak, the Iranian Socialist“, in *Dastur Hoshang Memorial Volume being Papers on Iranian Subjects*, Hg. Gatha Society (Bombay, 1918), 116–31; Jivanji Jamshedji Modi, „The Bolshevism of Russia. A Persian Prototype“, *The Times of India. Mail Edition*, 3. Mai 1919, 19; Ameen Fares Rihani, *The Descent of Bolshevism* (Boston, 1920), 1–10; Paul Luttinger, „Mazdak“, *The Open Court* 11 (1921): 664–85.

25 Vgl. Klíma, *Mazdak*, 21–28, 55–79; Klíma, *Beiträge*, 22, 149f.; Nina V. Pigulevskaja, *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide. Contribution à l'histoire sociale de la Basse Antiquité*, Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Âge 6 (Paris: Mouton, 1963), 205–208, 214 [Erstveröffentlichung 1956].

26 Klíma, *Mazdak*, 22.

27 Pigulevskaja, *Villes*, 209. Vgl. Klíma, *Mazdak*, 21; Klíma, *Beiträge*, 151; Marx und Engels, „Manifest“, 462; von Beyme, *Sozialismus*, 161–164, 166f., 172f., 175–178, 186–189.

28 Vgl. Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in *MEW*, Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 40 (Berlin: Dietz Verlag, 1968), 467–588, insb. 510–22; von Beyme, *Sozialismus*, 167–70. Zur sozialen Organisation des Sasanidenreiches vgl.

mus eine Art proto-kommunistische Bewegung gewesen sei, die sich der Religion – „früher die einzige Ideenwelt aller Klassen“²⁹ – aus Gründen der Rechtfertigung sowie der Einigung aller Klassen bedient habe: „Es steht ausser Zweifel, dass die Doktrin des Mazdak eine kommunistische Lehre ist, aber es ist ein Kommunismus, der infolge der zeitgemässen Erfordernisse durch religiöse Vorstellungen und Gebote begründet werden musste.“³⁰

Während also Nöldekes Sozialismusbegriff auf eine Diffamierung der marxistischen Theoriebildung abzielte, hat die Verwendung des Kommunismusbegriffs durch Klíma und Pigulevskaja eine eindeutig marxistische Färbung angenommen, wo Guy P. Marchals (1938–2020) Konzept der ‚Gebrauchsgeschichte‘ einhaken könnte.³¹ Obwohl sich Marchals Untersuchungen primär auf die Schweizer Geschichte in Spätmittelalter und Frühneuzeit beziehen, ist sein heuristisch fruchtbarer Ansatz auf vielfältige zeitliche und regionale Kontexte anwendbar, da er sich an der Frage orientiert, anhand welcher Geschichtsbilder die Vergangenheit interpretiert wird, um die Gegenwart identitäts- und sinnstiftend zu gestalten und historisch zu legitimieren.³² Geschichte werde dabei wie ein Gebrauchsgegenstand verwendet, „der [...] im Hinblick auf eine Zielsetzung und Verwendung geformt wird, späterhin immer wieder und auch für andere Zwecke zur Verfügung steht [...] und vielfältig benutzt werden kann.“³³ Die Gebrauchsgeschichte fragt allerdings nicht nach der Richtigkeit solcher Geschichtsbilder, sondern betont mit dem auf Claude Lévi-Strauss (1908–2009) aufbauenden „Konzept der Bastelei“³⁴ ihre teils explizite, teils implizite Konstruiertheit. Somit wird der Analysefokus auf den Entstehungskontext, die Funktionsweisen und Auswirkungen von Geschichtsbildern gelegt sowie auf das Selbstverständnis jener, die sie konstruieren

bspw. Anahit Perikhanian, „Iranian Society and Law“, in *Cambridge History of Iran*, Bd. III/2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 627–80, hier 631–46; Daryaei, *Persia*, 39–67.

29 Klíma, *Beiträge*, 151.

30 Klíma, *Mazdak*, 183. Vgl. Pigulevskaja, *Villes*, 195.208.

31 Vgl. Guy P. Marchal, „Das ‚Schweizeralpenland‘. Eine imagologische Bastelei“, in *Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität = Bricolages d’une identité nationale. La Suisse imaginée*, Hg. Ders. und Aram Mattioli, *Clio Lucernensis* 1 (Zürich: Chronos, 1992), 37–49; Guy P. Marchal, *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität* (Basel: Schwabe, 2006), 13–17.

32 Zu seinen Ausführungen zur Imagologie vgl. Marchal, „Schweizeralpenland“, 37f.

33 Marchal, *Gebrauchsgeschichte*, 13.

34 Marchal, „Schweizeralpenland“, 38. Unter ‚Bastelei‘ versteht Marchal „ein praktisches und kognitives Verfahren, mit dem aus ungleichartigen Elementen ein Sinn, etwas Verstehbares, geschaffen wird. Dabei schöpft der Bastler aus einem Stock, den er sich aus unterschiedlichsten Überresten der Vergangenheit zusammengestellt hat.“ Ebd.

und brauchen.³⁵ Historische Inhalte können also je nach Verwendungszusammenhang immer wieder neu akzentuiert, gedeutet und argumentativ verwendet werden, was sich bei Nöldekes Ausführungen im Vergleich zu denjenigen von Klíma und Pigulevskaja deutlich zeigt.

Obwohl sich Patricia Crone explizit von diesen marxistischen Interpretationen des Mazdakismus abgrenzt und mit ihrer These von zwei verschiedenen, in den Quellen behandelten Reformbewegungen eine „discordant voice [...] against [the] wide *communis opinio*“³⁶ darstellt, verteidigt sie in ihrer ansonsten äußerst differenzierten und quellennahen Analyse die Verwendung des Kommunismusbegriffs für die mazdakitische Bewegung, ohne aber dessen marxistische Vereinnahmung ausreichend zu reflektieren. Dies zeigt nicht zuletzt ihre Feststellung „communism was communist long before the appearance of Marx“³⁷ sowie ihre Kommunismusdefinition, die doch einige Anschlusspunkte an die Marx'schen Vorstellungen einer kommunistischen Gesellschaft, insbesondere in Bezug auf den Umgang mit Produktionsmitteln, aufweist:

„Some might argue that Zarāduštism [Mazdakism] is too redistributionist to qualify as communism, but this is scarcely correct. It seems reasonable to identify as communism any doctrine which advocates collectivization of rights normally vested in individuals or families, and a doctrine which to the effect that the means of production and reproduction should be held in common certainly falls squarely within this definition.“³⁸

Diese kommunistischen Elemente bewertet Crone als integralen Bestandteil der mazdakitischen Lehre, ohne den, würden diese als absichtliche Falschdarstellung von Seiten der Bewegung feindlich gesinnter Quellenberichte zurückgewiesen werden, von ebendieser Lehre nichts übrigbleiben würde:

„The modern scepticism [against the Mazdakite communism] does not arise from the nature of the documentation, but rather from a deep-seated conviction that communist solutions to the problems of production and reproduction simply *cannot* have been proposed in earnest in Sasanid Iran. But this is a matter of evidence: a great many things that simply cannot happen do happen. To reject the evidence on the basis of an *a priori* conviction is to engage in a circular argument; and the circular argument leads to the absurd proposition that the sources invented an intellectually coherent communist doctrine in order to distance themselves from a sect which, whatever else may be said about it, certainly was not communist.“³⁹

³⁵ Vgl. Marchal, *Gebrauchsgeschichte*, 14f.

³⁶ Rubin, „Movements“, 183. Vgl. Crone, „Kavād“, 33; Crone, „Communism“, 457f.

³⁷ Crone, „Communism“, 456.

³⁸ Ebd., 455. Vgl. Marx und Engels, „Manifest“, 475.481f.; von Beyme, *Sozialismus*, 172.187.

³⁹ Crone, „Kavād“, 30. Vgl. ebd., 29; Crone, „Communism“, 451–53. Damit reagiert sie auf die erstmals von Browne geäußerten Zweifel, die sozialrevolutionären Elemente, insb. die Forderung,

Mazdak wird somit als „communist rebel“⁴⁰ und Kommunismus als Kollektivierung von Rechten und Produktionsmitteln verstanden – „nobody has the right to more property or wives than others“⁴¹ –, wobei Crone aber den Aspekt der Umverteilung ebenso berücksichtigt wie genuin religiöse Begründungen der Reform, die sie außerdem in eine längere Traditionslinie von *nativist prophets* in der iranischen Religionsgeschichte einordnet.⁴² Auf diese Weise gelingt es ihr, eine mögliche Verbindung der beiden die Mazdakismus-Forschung prägenden Diskursstränge aufzuzeigen, die über eine bloße Dichotomisierung von einerseits sozialen, andererseits religiösen Implikationen der Reformbestrebungen Mazdaks hinausweist und die Zirkulation religiöser Glaubensgrundsätze und Praktiken ins Zentrum stellt.

3 Häresie und Synkretismus

Die prominente Verwendung des Kommunismusbegriffs im Titel der Forschungsarbeit des dänischen Orientalisten Arthur Christensen (1875–1945), *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, trägt. Mit seiner 1925 publizierten Untersuchung, die sich explizit von Nöldekes Betonung der sozialistischen Prägung des Mazdakismus abgrenzt, sich von der feindlich-polemischen Außenperspektive des Quellenmaterials distanziert und dem religiösen Impetus der Bewegung sehr viel mehr Gewicht beimisst, begründete Christensen einen neuen Diskursstrang innerhalb der Mazdakismus-Forschung.⁴³

Frauen als gemeinsamen Besitz zu teilen, seien in den Bereich der polemischen Fiktion zu verweisen. Vgl. Browne, *History*, 170; Gaube, „Reality“, 112f.; Yarshater, „Mazdakism (2005)“, 5801.

⁴⁰ Crone, „Communism“, 448. In diesem Kontext gilt allerdings hervorzuheben, dass Crone im Anschluss an die Unterscheidung von Émile Durkheim (1858–1917) durchaus zwischen modernem und von ihr sogenannten vormodernem Kommunismus unterscheidet, denn „[t]he two Mazdaks [Zarādušt und Mazdak] were not modern communists, however.“ Crone, *Prophets*, 440. Vgl. Crone, „Communism“, 440; Crone, „Communism“, 455f.; Émile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, Hg. Alvin W. Gouldner, Routledge Revivals (Abingdon: Routledge, 2010), 5–44 [Erstveröffentlichung 1928].

⁴¹ Crone, *Prophets*, 445.

⁴² Dabei spielen insbesondere neoplatonische und gnostische Elemente der Bewegung, v.a. der Mazdak von einigen Quellen zugeschriebene Pazifismus, Asketismus und Vegetarianismus, eine entscheidende Rolle, die in als neomazdakitisch eingeordneten Strömungen weitergelebt haben sollen. Vgl. Crone, „Kavād“, 24–29.33f.; Crone, „Communism“, 448–450.455f.458.461f.; Crone, *Prophets*, 24.277–388.440f.445f.; de Blois, „Look“, 20–24. Siehe zudem oben Anm. 3.

⁴³ Vgl. Arthur Christensen, *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Historisk-filosofiske Meddelelser Kongelige Danske Videnskabernes Seiskab 9,6 (København: Høst, 1925), zu seiner Abgrenzung von Nöldeke insb. 3.107.

In Christensens Interpretation des Mazdakismus spielt das sogenannten Mazdak-Fragment in aš-Šahrastānī *Kitāb al-milal wa'n-nihāl*, das den Mazdakismus v.a. unter dem Gesichtspunkt der religiösen Doktrin behandelt und auch in späteren Forschungsarbeiten als zuverlässige Grundlage für die Rekonstruktion der kosmogonischen und -logischen Vorstellungen der Bewegung herangezogen wird, eine entscheidende Rolle.⁴⁴ Der Quellenwert dieser Untersuchung über philosophische und religiöse Lehrmeinungen aus dem 12. Jahrhundert, die gemäß Heinz Halm (*1942) auf einen Häresiographen aus dem 10. Jahrhundert, Abū 'Īsā al-Warrāq, zurückgeht, ist allerdings in Zusammenhang mit der mazdakitischen Bewegung und Lehre umstritten, wobei insbesondere auf den großen Abstand zwischen Entstehungs- und Berichtszeit hingewiesen werden muss.⁴⁵ Außerdem diskutiert Halm anhand eines Vergleiches mit zwei Texten zur ismā'ilitischen Kosmogonie die Möglichkeit, dass aš-Šahrastānī manche Lehren dem Mazdakismus zu Unrecht unterschiebt, die darin genannten Inhalte vielmehr in einen ismā'ilitischen Kontext gestellt werden müssten und nur aufgrund einer Verwechslung mit dem Mazdakismus in Verbindung gebracht worden seien. Halms These wird von einer Bemerkung von aš-Šahrastānī selbst gestützt, der zu den Ismā'iliten schreibt: „Au 'Irāq on les appelle Bāṭiniyya, ou Qarāmiṭa, ou Mazdakiyya.“⁴⁶ Die ersten zwei Ausdrücke sind negativ konnotierte Fremdbezeichnungen für die Ismā'iliyya, weshalb die Vermutung naheliegt, dass ‚Mazdakiyya‘ ebenfalls in diesen Kontext eingeordnet werden muss. Die Ismā'iliyya hatte sich außerdem zur Zeit aš-Šahrastānīs bereits von den im Mazdak-Fragment genannten kosmologischen Vorstellungen entfernt, was erklären würde, weshalb aš-Šahrastānī das Fragment nicht mit der Ismā'iliyya in Verbindung brachte. Allerdings stellt Halm diverse im sogenannten Mazdak-Fragment enthaltene Elemente fest, die sich nicht mit ismā'ilitischen Vorstellungen vereinbaren lassen, was ihn seine eigene These wiederum in Frage stellen lässt, die aber von Crone und de Blois gestützt wird: „For the cosmology of Mazdak and his contemporary followers we are left actually with nothing.“⁴⁷

Ohne diese Problematik seiner Hauptquelle zu reflektieren, was auch die später darauf zurückgreifende Forschung versäumt hat, stellt Christensen die Mazdak zugeschriebenen Forderungen nach gemeinschaftlichem Besitz von Frauen und Gütern in einen religiösen Kontext, als Teil eines religiösen Systems, welches grundsätzlich eine Abhängigkeit von materiellen Gütern, dem Hauptgrund für

⁴⁴ Vgl. aš-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes [Kitāb al-milal wa'n-nihāl]*, Hg. Daniel Gimaret und Guy Monnot, Bd. 1 (Leuven: Peeters, 1986), 663–66.

⁴⁵ Vgl. Halm, „Sieben“, 170f.175f.

⁴⁶ aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa'n-nihāl*, 1:554. Vgl. Halm, „Sieben“, 175.

⁴⁷ de Blois, „Look“, 20. Vgl. Halm, „Sieben“, 175f.; Crone, *Prophets*, 481.

Streit und Hass unter den Menschen, zu vermeiden suche: „Les biens et les femmes devaient être mis en commun comme l'eau, le feu et les pâturages. C'était là un acte de piété, que Dieu réclamait [...]“.⁴⁸ Der soziale Aspekt der Bewegung wird demnach von Christensen nicht etwa gänzlich verworfen, sondern vielmehr als sekundäre Auswirkung einer eigentlich religiösen Doktrin dargestellt, die wiederum nach der Ausbreitung in den niederen Bevölkerungsgruppen, gewissermaßen als dritte Entwicklungsstufe, sozialrevolutionären Charakter angenommen habe.⁴⁹ So wird auch der Kommunismusbegriff, anders als der Titel erwarten ließe, selten und ohne entsprechende Definitionsleistung verwendet, was die Vermutung nahelegt, es handle sich dabei um eine unhinterfragte, da bereits als selbstverständlich wahrgenommene Adaption vorangegangener Forschungen.⁵⁰

Dass der Mazdakismus von Christensen nach dem Muster von Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie interpretiert wird, zeigt sich in der dichotomen Gegenüberstellung der „secte hérétiques des Mazdakites“⁵¹ und einer sogenannten „religion officielle“⁵², deren Vertreter, die zoroastrische Priesterschaft, auch die Absetzung Ghobāds I. initiiert hätten. Damit übernimmt Christensen unreflektiert die ideologische und anachronistische Darstellung arabischer Historiker, die im Sasanidenreich retrospektiv einen staatlich geförderten theologischen Mainstream und eine klerikale Struktur entdeckt haben wollten.⁵³ Dies beeinflusste wiederum das zoroastrische Selbstverständnis, was derartige Rückbezüge auf sasanidische Zustände durch zoroastrische Priester frühislamischer Zeit erklärt und ebenfalls auf einer Metaebene anhand von Marchals ‚Gebrauchsgeschichte‘ theoretisiert werden könnte.⁵⁴ Diese Quellengrundlage führte zu einer Schematisierung des religiösen Feldes sasanidischer Zeit in einen ‚orthodoxen‘, durch die zoroastrische Priesterschaft repräsentierten und staatlich protegierten Zoroastrismus einerseits und ‚heterodoxen‘ religiösen Bewegungen andererseits – ein Narrativ, das in wissenschaftlichen Publikationen zum Sasanidenreich lange Zeit

48 Christensen, *Règne*, 104. Vgl. ebd., 96f.100–104.

49 Vgl. ebd., 122.

50 Zur Verwendung des Kommunismusbegriffs bei Christensen vgl. ebd., 4.91.106.122.

51 Ebd., 95.

52 Ebd., 121.

53 Vgl. Rezakhani, „Mazdakism“, 56f. So beschreibt beispielsweise at-Ṭabarī den Mazdakismus als „heretical innovation“, die die staatliche Ordnung gefährdete und deshalb ausgelöscht werden musste. Vgl. at-Ṭabarī, *Ta'riḥ ar-rusul wa-'l-mulūk wa-'l-ḥulafā'*, 148. Ḥosrau I. als Vertreter dieser staatlichen Ordnung wird demgegenüber beispielsweise von at-Ta'labī, einem Gelehrten des 11. Jahrhunderts, für seine Religions- und Staatstreue gelobt. Vgl. at-Ta'labī, *Histoire des rois des Perses [Ghurār akhbār mulūk al-fars]*, Hg. Hermann Zotenberg (Paris, 1900), 602.

54 Vgl. Rezakhani, „Mazdakism“, 55–57; Marchal, *Gebrauchsgeschichte*, 13–17.

präsent bleiben sollte, vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes aber nicht mehr tragbar ist:

„[T]he designation of heterodoxy for the socio-religious movements of late antique Iran such as Mazdakism is a misnomer. [...] [It] is in fact the product of an early Islamic assessment of post-Sasanian Zoroastrianism attempts to create a Zoroastrian orthodoxy which did not exist under Sasanian rule.“⁵⁵

Die auf einer emischen Ebene also durchaus feststellbare, religionswissenschaftlich allerdings grundsätzlich problematische Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie ist in Bezug auf den Mazdakismus und das religiöse Feld Irans in der Spätantike besonders irreführend.

Auch Ehsan Yarshater (1920–2018), Mitbegründer der *Encyclopædia Iranica*, charakterisiert den Mazdakismus primär in religiösen Kategorien, hält aber im Gegensatz zu Christensen vieles, was in den arabisch-persischen Quellen überliefert ist, für religionspolemische Verzeichnung. Dabei baut er auf der These Gaubes auf, wonach Mazdak als von der sasanidischen Hofgeschichtsschreibung nachträglich eingefügtes und demnach fiktionales Aushängeschild der antiadligen und -klerikalen Aktivitäten Ghobāds I. einzuordnen sei, geht aber in seiner Interpretation nicht ganz so weit.⁵⁶ Vielmehr seien die insbesondere bei at-Ṭabarī und at-Ṭaʿlabī überlieferten und sehr schemenhaften Aussagen zum gemeinschaftlichen Besitz von Vermögen und Frauen gemäß Yarshater eine „standard accusation against all heretics as a juicy and scandalizing weapon against the Mazdakites“,⁵⁷ die auch bei anderen, als häretisch eingeordneten religiösen Lehren wie einigen gnostischen Bewegungen oder der Ismāʿīliyya vorzufinden seien – eine Pauschalinterpretation, die manche Fragen aufwirft, insbesondere da eine detaillierte, vergleichende und historisierende Analyse derartiger Anschuldigungen in islamischen Quellen noch aussteht. Gemäß Yarshater müssten also die Quellenberichte zu den sozialen Forderungen Mazdaks nicht als unglaubwürdig abgetan, sondern von ihrem polemischen Unterton gelöst und vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen des Sasanidenreiches interpretiert werden. Auf diese Weise entpuppe sich Mazdaks Forderung nach Frauengemeinschaft als Versuch der Liberalisierung zoroastrisch-sasanidischer Heiratspraxis, die von hohen Endogamie-Schranken sowie der Polygamie des Adels geprägt war, was eine Frauenknappheit mitverursacht hätte – eine durchaus bedenkenswerte

⁵⁵ Rezakhani, „Mazdakism“, 55. Vgl. ebd., 55–58, 60–70.

⁵⁶ Vgl. Gaube, „Reality“, 112f.117–122.

⁵⁷ Yarshater, „Mazdakism (2005)“, 5801. Vgl. at-Ṭabarī, *Taʾrīḥ ar-rusul wa-l-ḥulafāʾ*, 132f.148f.; at-Ṭaʿlabī, *Ghurur akhbār mulūk al-fars*, 596–606.

und bisher von der Forschung nur marginal aufgegriffene These, bei der Yarshater allerdings, wie schon Christensen, dem Orthodoxie-Häresie-Muster verfällt.⁵⁸

Aufbauend auf der im Zusammenhang mit dem Mazdakismus bereits problematisierten Darstellung kosmogonischer und -logischer Elemente bei aš-Šahrastānī konzipiert Yarshater den Mazdakismus als typisch gnostische, dem Manichäismus nahestehende religiöse Strömung der Spätantike „within the orbit of the syncretistic faiths“⁵⁹. Daran ist insbesondere der ungeklärte und somit unpräzise Synkretismusbegriff zu kritisieren, der ein überholtes Kulturverständnis bespielt, indem er erstens monolithische Symbolbestände suggeriert, die sich deutlich von zusammengebastelten – synkretistischen – Mischformen unterscheiden würden; zweitens werden Prozesse der Aneignung, Abgrenzung und Assimilation sowohl als etwas Besonderes hervorgehoben als auch als etwas Einseitiges dargestellt.⁶⁰ Drittens wird die bereits problematisierte Thematik der Unterscheidung in Orthodoxie

58 Allerdings widmet Crone der Thematik in ihrer Monographie ein längeres Kapitel, das sich aber in erster Linie mit der als neomazdakitisch eingeordneten Khurrāmīyya auseinandersetzt. Vgl. Crone, *Prophets*, 391–450; Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 1000; Yarshater, „Mazdakism (2005)“, 5801; de Jong, „Religion“, 45; Stausberg, *Religion*, 1: Geschichte, 244f.; Crone, „Kavād“, 25; Perikhanian, „Society“, 646–55; Mansour Shaki, „The Social Doctrine of Mazdak in Light of Middle Persian Evidence“, *Archív Orientalní* 46 (1978): 289–306; Mansour Shaki, „The Sassanian Matrimonial Relations“, *Archív Orientalní* 39 (1971): 322–45. Die wichtigste Quelle in diesem Zusammenhang ist eine Sammlung von Fallbeispielen, Lehrmeinungen und Richtersprüchen, kompiliert von Farroḥmard i Wahrāmān zu Beginn des 7. Jahrhunderts. Vgl. *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḥmard i Wahrāmān [Hazar dādestān]*, Hg. Maria Macuch, Iranica 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1993).

59 Yarshater, „Mazdakism (2005)“, 5801. Vgl. Yarshater, „Mazdakism (1983)“, 998.1006–1008.1019.

60 Der Frage einer Neukonzeptualisierung des Synkretismusbegriffs als nützliches heuristisches Instrument haben sich bereits seit den 1970er Jahren diverse Religionswissenschaftler*innen und Vertreter*innen benachbarter Disziplinen gewidmet, wobei sowohl verschiedene Möglichkeiten seiner Präzisierung als auch der Vorschlag, ihn aufgrund seiner Unschärfe gänzlich fallen zu lassen, diskutiert wurden. Vgl. Ulrich Berner et al., „Synkretismus“, *RGG online*, 4. Februar 2019, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025030; Ulrich Berner, „Synkretismus. Die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010): 31–41; Ulrich Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffes*, Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1982), 5–28.81–109. Eine Zusammenstellung der relevanten Literatur findet sich in den hier genannten Publikationen. Die Problematik eines solchen Konzeptes zeigt sich besonders deutlich bei der im Zusammenhang mit dem Mazdakismus häufig genannten Gnosis, einem vagen Sammelbegriff für verschiedenste religiöse Strömungen und Lehrmeinungen in einem breiten zeitlichen Spektrum, zu deren genauerer Einordnung der Synkretismusbegriff nicht substanziell beizutragen vermag. Vgl. Mehmet-Ali Atač, „Manichaeism and Ancient Mesopotamian ‚Gnosticism‘“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5 (2005): 1–40, insb. 3f.

und Heterodoxie weiter bewirtschaftet, da der Synkretismusbegriff u.a. durch seine negativ konnotierte Wertigkeit in theologischen Kontexten, also der Gleichsetzung – und damit Abwertung – von als synkretistisch wahrgenommenen Bewegungen mit Häresien, vorbelastet ist.

Das religiöse Feld des spätantiken bzw. frühislamischen Iran muss stattdessen vielmehr als fluides und verwobenes Neben- und Miteinander diverser religiöser Strömungen verstanden werden, was Patricia Crone – analog zu den verschiedenen, in diesem Raum zu dieser Zeit vorhandenen Sprachen und Dialekten – über den Begriff der Lokalität bzw. Regionalität fasst.⁶¹ Damit grenzt sie sich selbst vom Synkretismusbegriff ab und schließt gleichzeitig an Konzepte kultureller Hybridität bzw. Transkulturalität an, die Aspekte der Verflochtenheit und Dynamik sowie die Gewöhnlichkeit gegenseitiger Beeinflussungen hervorheben.⁶²

4 Fazit und Ausblick

Es ist kein Zufall, dass sich zeitgenössische Forschungsarbeiten zum Mazdakismus mit der Selbstbezeichnung ‚neu‘ von bisherigen Ansätzen abgrenzen und somit Auswege aus festgefahrenen Denkmustern suchen⁶³ – eine Problematik, die bereits Richard N. Frye (1920–2014) diagnostiziert hat:

„Too often in the lacunae-filled history of Iran an assumed possibility or probability has been taken for proof upon which hypotheses are built and incorrect argumentation has resulted. [...] I believe one must reexamine the nature of religious reformers in the history of Iran, figures such as Mazdak in Sasanian times [...], applying criteria of the comparative history of religions to them.“⁶⁴

Bevor allerdings eine erneute Untersuchung des Quellenmaterials unter neuen Voraussetzungen möglich ist, gilt es, eine forschungsgeschichtliche Klarstellung

⁶¹ Vgl. Crone, *Prophets*, 317–88.453–55.488–93, insb. 319–21.

⁶² Vgl. bspw. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg Discussion 5 (Tübingen: Stauffenburg, 2000), 1–28; Almut Höfert, „Anmerkungen zum Konzept einer ‚transkulturellen‘ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung“, *Comparativ* 18 (2008): 15–26; Margit Mersch, „Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung. ‚Neue‘ epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung“, in *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Hg. Wolfram Drews und Christian Scholl, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 3 (Berlin: De Gruyter, 2016), 239–51.

⁶³ Vgl. de Blois, „Look“, 13–24; Wiesehöfer, „Kawad“, 391–409; Gnoli, „Studi“, 439–56.

⁶⁴ Richard N. Frye, „Methodology in Iranian History“, in *Neue Methodologie in der Iranistik. Professor Wolfgang Lentz, dem Altmeister in der Iranistik gewidmet*, Hg. Ders. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1974), 57–69, hier 59.66. Vgl. auch Rubin, „Movements“, 185–87.

der bisher und nach wie vor auf die mazdakitische Bewegung angewendeten Deutungsschemata vorzunehmen, was in diesem Artikel anhand einer Analyse des Forschungsdiskurses um Quellenhinweise auf von Mazdak geforderte Frauen- und Gütergemeinschaften zu leisten versucht wurde. Die spärliche, diskrepante und deshalb in ihrer Beurteilung problematische Überlieferungssituation hat der Forschung viel Spielraum eröffnet, eigene theoretische Prämissen von sozialer Ordnung, Religion und historischer Entwicklung in die spezifischen Kontexte des Mazdakismus zu projizieren. Grundsätzlich konnte festgestellt werden, dass alle Autor*innen mit der Frage gerungen haben, wie sich im Hinblick auf den historischen Gegenstand und die historiographische Tradition der Quellen das Verhältnis von ‚sozialen‘ und ‚religiösen‘ Faktoren der Reformbestrebungen Mazdaks bestimmen lässt, anhand dessen zwei Diskursstränge unterschieden wurden. Beide dieser Diskursstränge operieren mit Konzepten und Terminologien, die eher mit post-sasanidischen bzw. europäischen (wissens-)geschichtlichen Entwicklungen zusammenhängen als mit sasanidischen Kontexten, weshalb deren Anwendung auf die mazdakitische Bewegung problematisch und hinterfragungswürdig ist. Die Gegenüberstellung von ‚sozialen‘ und ‚religiösen‘ Implikationen des Mazdakismus ist demnach ein Produkt der modernen Forschung und ihrer Diskursregeln, die ihrerseits die Ausdifferenzierung von Religion in der modernen Gesellschaft voraussetzt und die soziale Konstruiertheit von Religion sowie den Einfluss religiöser Vorstellungen und Praktiken auf soziale Dynamiken nivelliert.

So hat die moderne Religionsforschung den Mazdakismus einerseits als soziale bzw. sozialistisch-kommunistische Bewegung verstanden, die Lösungen für immanente gesellschaftliche und ökonomische Problemstellungen anzubieten versprach. Die in arabisch-persischen Quellen überlieferten religiösen Aspekte werden dabei lediglich als Verpackung mit dem Ziel der Einigung der Anhänger-schaft sowie der Plausibilitätsverstärkung in Betracht gezogen. Dieser Diskursstrang arbeitet mit dezidiert marxistischen Konzepten wie Urkommunismus, Kapitalismus, dialektischem Materialismus oder entfremdeter Arbeit und lässt sich zurückführen auf die konstituierenden Arbeiten von Theodor Nöldeke. Dieser wendete die in seiner Zeit entstehende marxistische Theoriebildung zu deren Dif-famierung auf die mazdakitische Bewegung an, was sowohl die Übernahme marxistischen Vokabulars als auch seine Schwerpunktsetzung auf das Mazdak zugeschriebene Ziel der Aufhebung von Eigentums- und Erbrecht demonstriert und die These nahelegt, Nöldeke habe sich bei der Quelleninterpretation direkt von Formulierungen und Prämissen aus dem Kommunistischen Manifest inspirieren lassen. Diese polemische Charakterisierung Mazdaks als ‚orientalischer Socialist‘ findet Eingang in die Forschungen von Nina Pigulevskaja und Otakar Klíma, in denen diese negative Bewertung allerdings ins Gegenteil gedreht wird – ein Prozess, der mithilfe von Guy Marchals ‚Gebrauchsgeschichte‘ konzeptualisiert

werden kann, indem die Frage des Gebrauchs von Geschichtsbildern zu einem bestimmten, in der Gegenwart liegenden Zweck sowie nach deren Entstehungskontexten und Funktionsweisen gestellt wird. Bei Klíma und Pigulevskaja wird der Mazdakismus nun als Bestätigung und Legitimierung marxistischer Theoriebildung und Mazdak als Initiator eines gerechten und notwendigen Klassenkampfes interpretiert, der die kapitalismusähnlichen Zustände im Sasanidenreich hin zu einer besseren, egalitären Gesellschaftsform habe verändern wollen. Auch Patricia Crone ist trotz ihrer quellennahen und -kritischen Analyse diesem Diskursstrang zuzuordnen, da sie den Kommunismusbegriff ohne jegliche Reflexion seiner marxistischen Vereinnahmung auf die mazdakitische Bewegung anwendet. Indem sie Mazdak allerdings in eine längere Traditionslinie von *nativist prophets* in der iranischen Religionsgeschichte einordnet und demnach religiöse Verflechtungen ebenso berücksichtigt wie das sozialrevolutionäre Programm der Bewegung, weist sie bereits über eine bloße Dichotomisierung sozialer und religiöser Implikationen hinaus.

Andererseits etablierte sich ausgehend von der Publikation von Arthur Christensen und dessen verstärkter Berücksichtigung des sogenannten – in Bezug auf den Mazdakismus allerdings problematischen – Mazdak-Fragments in aš-Šahrastānīs *Kitāb al-milal wa'n-nihal* ein alternatives Interpretationsschema des Mazdakismus als religiöses Symbolsystem mit transzendtem Deutungsangebot der Welt, wobei insbesondere eine Rekonstruktion der kosmogonischen und -logischen Elemente im Vordergrund steht. Die vom ersten Diskursstrang als eigentlicher Kern der Bewegung hervorgehobenen sozialen Reformbestrebungen werden lediglich als überbewerteter Nebeneffekt bzw. nach Ehsan Yarshater als religionspolemische Verzeichnung in die Betrachtungen miteinbezogen. Mazdak wird vielmehr als religiöser Reformator und der Mazdakismus als von einem orthodoxen Zoroastrismus zu unterscheidende, synkretistische Reformbewegung bestehend aus zoroastrischen, gnostischen und manichäischen Elementen verstanden, wobei die sozialen Forderungen gelöst von ihrer polemischen Überlagerung als Versuch der Liberalisierung zoroastrisch-sasanidischer Heiratspraxis interpretiert werden müssten. Die ungeklärte und vor dem Hintergrund neuerer Kulturtheorien problematische Verwendung des Synkretismusbegriffs sowie die Übernahme des emischen Narrativs einer Gegenüberstellung von Orthodoxie und Heterodoxie, das retrospektiv von arabischen Historikern und in Wechselwirkung mit zoroastrischen Priestern frühislamischer Zeit entworfen wurde, verkennen allerdings den fluiden und heterogenen Charakter des religiösen Feldes des spätantiken Iran und sind aus diesem Grund ebenso irreführend wie die Projektion marxistischer Konzepte in die (Re-)Konstruktion des Mazdakismus.

Was sind nun die Konsequenzen dieser Beschäftigung mit dem Mazdakismus für die Religionsgeschichtsschreibung? Erstens zeigt sich bei Mazdak und seiner

Bewegung die grundsätzliche Problematik nachträglicher Zuschreibungen und narrativer Überlagerungen besonders deutlich – sowohl in Bezug auf die überlieferten Quellen als auch auf die seit dem 19. Jahrhundert entstehenden wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Dieser Problematik kann, zweitens, nur durch ein differenziertes und reflektiertes historisch-kritisches Arbeiten begegnet werden, wobei der Entstehungskontext, mögliche Parteinahmen sowie Abhängigkeiten und Bezugnahmen der Texte unter- und aufeinander besondere Berücksichtigung verlangen. Zwar ist diese Forderung nicht neu, dennoch ist es auffällig, dass eine solche kritische Aufarbeitung und Historisierung historischer Forschung sowie historischer Quellenmaterialien im Falle des Mazdakismus bisher nicht stattgefunden hat, was zu der hier dargestellten unreflektierten Übernahme von problematischen Konzepten und Begrifflichkeiten geführt hat. Die Quellen, die über Mazdak und seine Bewegung berichten bzw. vorgeben, darüber zu berichten, müssen demnach, im Sinne eines vorstellungs- und gebrauchsgeschichtlichen Zugangs, eher als Ausdruck von in ihrem Entstehungszeitraum relevanten Diskurszusammenhängen und Narrativen statt als Informationsquellen zum Mazdakismus gelesen werden, was eine grundlegende Verlagerung der Fragestellung erfordert.⁶⁵ Dieser Artikel hat allerdings ebenso verdeutlicht, dass die Frage nach zeit- und kontextspezifischen Vorstellungen und Diskursregeln auch bei wissenschaftlicher Literatur konsequent gestellt werden muss, woran sich, drittens, die Attraktivität und Nützlichkeit eines diskursanalytischen Zugangs zeigt. Dieser erlaubt es, die einzelnen Fäden eines Diskurses, also die Anwendung verschiedener Begriffe, Konzepte und theoretischer Prämissen, zu entwirren, nach den Bedingungen ihres Entstehens zu fragen und in ihren zeitlichen und räumlichen Entwicklungen nachzuverfolgen. So können Kontinuitäten und Brüche des Diskurses aufgezeigt werden, die sich durch die Quellenberichte und die darauf aufbauenden, die verschiedenen Stränge weiterspinnenden wissenschaftlichen Forschungsarbeiten ziehen, womit nicht zuletzt der Gegensatz zwischen historiographischem Gegenstand, Überlieferungs- und Forschungsgeschichte verschwimmt. Von Mazdak selbst bleibt dabei zunächst nicht viel übrig. Dennoch dient das diskursanalytische Vorgehen in diesem Fall nicht der bloßen Dekonstruktion des Gegenstandes, sondern der Entwicklung einer adäquaten Fra-

⁶⁵ Zur Vorstellungsgeschichte vgl. bspw. den aus der Mediävistik stammenden, aber letztlich eng mit der Diskursanalyse verwandten Ansatz von Hans-Werner Goetz, „Vorstellungsgeschichte. Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung“, in *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, Hg. Anna Aurast et al. (Bochum: Winkler, 2007), 3–17 [Erstveröffentlichung 1979].

gestellung, die sich zunächst, entsprechend einer Vorstellungs- und Gebrauchsgeschichte, der Rekonstruktion der Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge, von Überlieferungsabsichten und Geschichtsbildern sowie den Kontinuitäten der verschiedenen Mazdak zugeschriebenen Labels widmen muss. Dies muss als Grundlage und Ausgangspunkt für jede weitere Beschäftigung mit Mazdak dienen, bei der in einem zweiten Schritt die Anpassung von Terminologien und theoretischen Prämissen an die sozio religiösen Bedingungen des Sasanidenreiches besondere Aufmerksamkeit verdient. Hierbei können Konzepte von Lokalität, Hybridität sowie Transkulturalität fruchtbare Anstöße für weiterführende Überlegungen liefern.

Danksagung: Ich möchte mich bei Prof. Dr. Christoph Uehlinger, Prof. Dr. Rafael Walthert und lic. phil. Martin Bürgin für ihre wertvollen Kommentare und anregende Kritik sowie bei M.A. Janna Kraus für ihr Lektorat bedanken.